

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 12. A HAZUGSÁG

Szerkesztette:
Laczkó Sándor

Szeged
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány,
Magyar Filozófiai Társaság
Státus Kiadó
2014

Sorozatszerkesztő: Laczkó Sándor és Dékány András

HAZUGSÁGMISZTÉRIUM ELŐSZÓ

LACZKÓ SÁNDOR

A kötet támogatói:

Magyar Filozófiai Társaság

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

SZTE BTK Filozófia Tanszék

Magyar Tudományos Akadémia



Nemzeti Kulturális Alap

© Laczkó Sándor

© A kötet szerzői

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged)

Magyar Filozófiai Társaság (Budapest – Szeged)

Státus Kiadó (Csíkszereda)

Felelős kiadó: Laczkó Sándor

Sorozatterv: Bíró Zoltán

Műszaki szerkesztő: Birtók József

Nyomdai kivitelezés: Státus Kiadó és Nyomda

ISBN 978-963-88812-6-7

ISSN 1785-7082

Vajon milyen társadalmi és perszonális jelentősége van a hazugság problémájának? Az önmagunkhoz és a másik emberhez fűződő viszonyunk apró etikai mozzanata, a társadalmi együttélést és az egyéni érvényesülést kísérő jelenség lenne mindössze, az élet afféle gyakorlati eszköze, vagy jóval több annál? A lét(ezéshez), illetve önmagunk és mások megértéséhez éppúgy hozzátartozik, mint a kommunikáció által befolyásolt gyakorlati cselekvéshez, vagy magához az emberi természethez. Sőt, egyenesen identitás-meghatározó és befolyásoló, önazonosító szerepe van, s emiatt az élet természetes jelensége. A valósághoz való viszonyunkról ugyanúgy szól, mint jellemünkről, illetve önmagunk és a 'másik' azonosítástáról, vagy éppen védelméről. Komplex jelenség tehát, amely a közösségi lét és az egyéni identitás teljességét érinti, s amelyhez gyakorló hazudozóként mindannyiunknak köze van. Egyezre természetes és veszedelmes. A hazugság ver éket közénk, ássa alá a bizalmat, mutálja meg jellemünket, befolyásolja cselekedeteinket és gondolatainkat, segíti talponmaradásunkat, határozhatja meg a valóságról alkotott képünket, s ilyen értelemben nagy a téje. Az élet maga.

Mindannyiunknak van fogalma a hazugságról, (megítéléséről, félrevezetéséről, becsapásról, lóttáról, befolyásolásról, átverésről, árulásról, rászedésről, álságosságról, képmutatásról, elhallgatásról, manipulációról, csalásról, öncsalásról, hamisításról, hantázásról, kétszínűségről, hamis beszédéről, nagytmondásról, hitegetésről, fillentésről, hitszegésről, hamis-ságról, színlelésről, ámtításról, nagyizolásról, csalárd-ságról, széttésről, elfedésről, önáltatásról, cselvetésről, visszaélésről, blöfföl, alakoskodásról, szélhámos-ságról, idegen tollakkal ékeskedésről, maszkírozottságról, nyelheken szólásról, stb.), valamint a hazugság összes alesteröl, megnyilvánulásáról és gazdag fogalmi hálójáról, sőt praxisunk is van benne. Ki- és megkerülhetetlenül beletitkózunk, dolgunk van vele, mondhami univerzális tapasztalatunk, mert mindannyian hazudunk, mindenki 'hajít'! Pedig minden ember és minden közösség számára evidencia, hogy az igazmondás alapvetően jó és helyes, a hazugság pedig rossz és helytelen. Morális normák, szaktális szövegek és jogi paragrafusok sokasága ítéli meg negatívan, vagy éppen tartja szankcionálándó bűnnek, s inti az embert igazmondásra. (Ám hogy mi minősül hazugságnak, s hogyan viszonyuljunk hozzá, illetve mi a szankciója, azt a közösségi konvenció szabja meg.)

TÖRÉS A TAPASZTALATBAN (GADAMER ÉS HEIDEGGER) HAZUGSÁG ÉS NYELVISÉG HERMENEUTIKAI NÉZŐPONTJÓL*

LÉNGYEL ZSUZSANNA MARIANN

A filozófiatörténetben már sokan sokféleképpen foglalkoztak azzal, hogy a filozófia által hogyan lehet megismerni a hazugságot. A válasz azért sem egyszerű, mert valahányszor előtérbe kerül a hazugság kérdése, más fogalmakat is hozzáértünk, ilyen pl. a megelégedés, elfedés, félrevezetés, (ön)csalás, képmutatás, kétszíniség, hamisság, tévedés vagy csalódás. A helyzetet tovább bonyolítja, hogy a téma különböző kérdésirányok felől bukkan fel, maga a kontextus is folyamatosan változott, amelyben megjelent. Az eddig felmerült nehézségek, melyek ma is vita tárgyát képezik,¹ azért említesse méltó, mert rámutatnak a kérdés komolyságára. Jelen tanulmány keretében ezek közül csupán a Heidegger és Gadamer nézőpontjából számomra kiemeltetett vonásokat szeretném előtérbe állítani, anélkül, hogy teljességre törekednék.

A „Hazugság és nyelviség hermeneutikai nézőpontból” alcím arra utal, hogy a konferencia kérdéséhez mindenekelőtt a nyelviség felől közelíttek. A 20. századi hermeneutikai gondolkodók közül mind Heidegger, mind Gadamer hangsúlyos módon kapcsolódik ahhoz a problémakörhöz, hogy a hazugság, mint olyan, a mindennapi és filozófiai nyelv érzékeny pontja, abból a szempontból is, hogy valahányszor filozófiai disputát folytatunk egymással, filozófiai és tudományos viták, kritikák területén mozgunk, akkor a hazugság kérdése mindig ott lebeg a háttérben. A filozófusokat két szempontból is érdekli a kérdés: a filozófia megtanít arra, hogyan ismerjük meg a hazugságot; másrészt megtanít arra is, hogyan fogalmazza meg bárki úgy a

hazugságot, hogy az igazságnak tűnjön. Ez ugyanannak a dolognak a két oldala. Szókratész és a szofisták óta. Amennyiben a filozófia a nyelv közegeiben mozog, a hazugság elsősorban a hermeneutika „nyelvfilozófiai” dimenziójában kerül előtérbe. Nyelv és valóság szoros egysége Gadamerrel arra utal, hogy a dolgok igazi létét szavak nélkül nem tudjuk kutatni, ebben a tekintetben a hazugság mint a nyelv alaplehetősége válik fontossá.

Heidegger esetében ez természetesen megkérdőjelezhető, hiszen mondhatjuk, hogy Heideggerrel a személy léthez való hozzáállása a döntő, a hazugság mindenekelőtt a személyiség létezése felől, – a saját beállítottságunk (az „*Einstellung*”) és a lét iránti hangoltságunk (a „*Befindlichkeit*”) felől – bukkan fel, amikor „rejtőzködő léteiről” („*versteckendes Leben*”) beszél.² A hazugsághoz lényegileg hozzátartozik az, amit saját terminológiájában „elzártságának” („*Verschlossenheit*”), „elfedtségének” („*Verdecktheit*”) és „elrejtettségének” („*Verborgenheit*”) nevez. Más szóval a heideggeri nézőpontból kiolvasható, hogy szavak nélkül is lehet hazudni és igazat mondani.

Ez az aspektus benne rejlik a heideggeri filozófiában, a tézisének és interpretációnak mégis az lenne, hogy – ezek mellett – Gadamerhez hasonlóan Heideggerrel is hangsúlyos marad ontológiaiag a szavakra való vonatkoztatottság, tehát összességében érvényes marad az, hogy a nyelv alaplehetőségében gyökerezik a hazugság. Lehet szó nélkül hazudni és igazat mondani, de végső soron a hazugság és igazság *feltárási folyamata*, az a folyamat, melyben tudatosul, mindkét szerzőnél a nyelvhez kötődik. A léthez kapcsolódó hazugság és igazság csupán a nyelvben tisztázható és a nyelvből vezethető le. Heidegger és Gadamer filozófiája közötti lényegi különbség ezen belül majd abban mutatkozik meg, hogy a hazugság nyelvi megközelítésében Gadamer milyen új irányban gondolja tovább és gazdagítja a heideggeri kezdeményeket.

A „Törés a tapasztalatban” főcím minden bizonnyal homályos kifejezés, de legalábbis többértelmű, jelen esetben két szempontra utal. 1) Egyfelől azt kívánja jelezni, hogy mind Gadamer, mind Heidegger számára az igazság

* A tanulmány az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI és az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj (BO/00053/13/2) támogatásával készült.
Ezek közül álljon itt néhány: 1) Vajon a hazugság a bűnhöz vagy a saját végeességünkhöz kapcsolódik-e? Más szóval mi a hazugság kritériuma: elegendő-e hozzá a meg-léte, vagy lényegét inkább a szándéka és a hozzá kapcsolódó tudatosság alkotja? – Ez alapján vajon megérvéstésnek vagy tévedésnek gondoljuk-e? 2) Továbbá kérdéses, hogy a hazugság a nyelv alapeseményének tekinthető-e? Vagy szavak nélkül is lehet hazudni? 3) Ebből a szempontból nem lényegtelen, hogy a hazugságnak mi az ellentéte? – Az igazság, az őszinteség vagy a jóindulat? 4) Egyáltalán létezik-e olyan szituációk, ahol az embernek joga van ahhoz, hogy ne mondja meg az igazat, vagy ne legyen őszinte? Vajon ez már hazugság? Tovább menve, létezik-e kegyes hazugság? Tehát lehet-e a hazugság célja speciális esetekben a nem-ártás, a jóindulat? S ehhez kapcsolódva, vajon a jóindulat legitimálja-e a hazugságot?

² Heidegger, Martin: *Gesamttausgabe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976-tól (a továbbiakban: GA) *Einführung in die Phänomenologische Forschung*, GA 17, Klostermann, Frankfurt am Main 1994. 35. o., vö. 39. o.; lásd még Heidegger, Martin: *Platon: Sophistes*, GA 19, hrsg. Ingeborg Schüßler, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1992. 230. sk. o., 404. sk. o., 531. sk. o. Megjegyzendő, hogy Heidegger fiatalkori írásában a rejtőzködő életet és ezen belül az elrejtés nyelvi mozzanatát a hazugság létlehetőségéhez kapcsolja, ezzel szemben a későbbi írásokban az a mozzanat jelenik meg, hogy a Lét eseménye megvonja magát tőlünk, ennek a történetnek azonban nem a hazugsághoz, hanem a titok fenomenéhez van köze. Heidegger gondolkodásában az elrejtőzés tehát kétértelmű: (1) éppúgy lehet a hazugság, miként (2) a titok-fenomenén sajátja is, a későbbiek folyamán részletesen kifejtem, hogy a hazugság és a titok-fenomena jelentése milyen szempontok alapján nem esik egybe.

elvétele révén kerül a hazugság előtérbe, nem az emberi bűn felől. Ez azt jelenti, hogy számunkra nem morális, hanem ontológiai kérdésként problematizálódik. A hazugság ismérve inkább a meglete (ténye) lesz, mintsem tudatos mivolta (szándéka). Schelling szabadságtanulmányának (1809) heideggeri értelmezése 1936-ban arra világított rá, hogy az etikai értelmezés nem volna elég tág a rossz lehetőségére és valóságára vonatkozó kérdés megválaszolásához, ártalmatlanítaná annak hatalmát.³ Ehhez hasonló szempontok alapján válik hangsúlyossá az is, hogy a végeségnek milyen szerepe lehet a hazugságban, mivel a végeség hermeneutikai-fenomenológiai értelemben átfogóbb keretet nyújt a fenomen feltáráshoz, mint a bűn. A filozófia történetében a hazugságot – típusától függően – vagy a bűnhöz vagy az emberi végeséghöz kapcsolják. Anélkül, hogy privilegizálnánk egyik vagy másik nézőpontot, megállapítható, hogy a fő csapásirány a bűnként való felfogás, e tekintetben nagyon jelentős az ágostoni és a kantii nézőpont. Mindketten a hazugság kritikusai voltak, perverziónak tekintették. Míg Ágoston úgy mutatta be a hazugságot, hogy az elhajlás az ember Istenhez való viszonyában, addig Kant számára az ember észhez való viszonyában jelentett elhajlást. Ágoston *A hazugságról* (*De mendacio*) és *A hazugság ellen* (*Contra mendacium*) írott munkáiban egyértelműen megkülönböztette a hazugságot – mint a bibliai 7 főbűn egyikét – a tévedéstől.⁴ E bűnfelfogáson túl viszont a hazugság-fogalom hatókörzetéhez tartoznak olyan kérdéskörök is, amit tévedésnek, kétértelműségnek, valamilyen való csalódásnak, valamely állítás hamisságának, stb. nevezünk. A filozófiai hermeneutika nézőpontjából láthatóvá válik, hogy a bűnfelfogás nem elég érzékeny a hazugság legátógóbb dimenzióira. (A) Heideggeri-gadameri nézőpontból Ágoston túl engedély volt, amikor a tévedésből eredő hazugságot fölmentette, figyelmen kívül hagyta. Nem vette figyelembe, hogy egy sokkal átfogóbb létfenomenről van szó: minden hazugság, ami megtevészt, és megtevésztés nemcsak ott van, ahol bűnös szándék van, hanem e nélkül, a tévedésben is létezik, tehát a helyzet sokkal súlyosabb.⁵ (B) Heidegger és Gadamer felől ezért nem olyan egyértelmű a határ a bűnből és végeségből eredő hazugság között, de a határ problematizálása itt azt jelenti, hogy az emberi felelősséget kiterjesztjük, mégpedig azért, mivel a

végeségből eredő hazugság következményei is lehetnek ugyanolyan súlyosak, mint ha bűnös szándékból (rosszindulattól) erednének.

2) A „Törés a tapasztalatban” címmel másfelől arra szeretnék utalni, hogy a hazugság mit okoz az életünkben, milyen következménnyel jár, függetlenül attól, hogy a hazugság elkövetőjéről vagy annak áldozatáról van szó; függetlenül tehát attól, hogy bűnből vagy végeségből ered. Azt gondolom, hogy minden esetben – az igazság vonatkozásában mutakozó – törtést okoz. A hazugság-tapasztalat változást idéz elő az életünkben. A hazugsággal való találkozás átforgalmazja az embereket, végső soron az önmagunkhoz és a világhoz való viszonyunkat is.

Összegezve, Heidegger és Gadamer hermeneutikai nézőpontjában mindkét szempont jelen van, az is értelmezés tárgya, hogy a végeségünk milyen szerepet játszik a hazugságban, miként járul hozzá az igazság elvítéséhez, ugyanakkor az is hangsúlyos marad, hogy ez a gondolatmenet nem az emberi tehetetlenségre fut ki, hanem inkább arra, hogy a filozófia, tudomány és gondolkodás mit tehet a hazugsággal szemben, vagyis végeségünk ellenére is feloldósek vagyunk a hazugságainkért. Az alábbiakban az eddig felvázolt szempontokat megpróbálom részletesebben is rekonstruálni először Heidegger, aztán Gadamer felől.

I. HEIDEGGER: PSZEUDOSZ A LÉTBE ÉS A NYELVBEN

Heideggernél a GA 17-es kötetben maga a hazugság szó is kifejezetten előfordul nemcsak a szinonimái, de nem találunk a hazugságról szószemintit explicit állásfoglalást a szövegekben, hanem közvetve lehet több alkalommal kötvani belőlük ezzel kapcsolatos interpretációkat.

Heideggernél tehát megjelennek különböző fogalmak, rokon értelmű kifejezések, amelyeket a filozófia történet a hazugság témakörén belül tárgyal. Csak felsorolásképpen említem, ilyen pl. a világra való ráomlás, „Ruinarz”, „ruina”, az esés, „Sturz”, amit később Heidegger hanyatlásként, „Verfallen”-ként ír körül, de ide tartozik a *Lét és idő* egyik ismert fogalma a kétértelműség, „Zweideutigkeit” is,⁶ illetve a platóni-arsztotelészi íráskból átemelt görög szó a *pseudosz*, amit a fiatal Heidegger az 1920-as, 1930-as évek folyamán különböző szöveghelyeken eltérő kontextusokban értelmez.⁷ A *pseudosz*-t

³ Heidegger, Martin: *Schelling értékezése az emberi szabadság lényegéről* (1809), Ford. Boros Gábor, Budapest, T-Twins Kiadó 1993, 305. sk. o.

⁴ Augustinus: „De mendacio”, „Contra mendacium”. In: *De mendacio – Contra mendacium – Contra Priscillianistas. Die Liige – Gegen die Liige – Gegen die Priscillianisten*, Ford. és kommentálta Alfons Städele Paderborn, Schöningh 2013, 60–149. o., 184–277. o.

⁵ Ágoston szigorú volt abban a tekintetben, hogy minden hazugság bűn, a jóakarattól elkövetett hazugság sem menthető fel, de engedékeny volt abban a tekintetben, hogy magában a bűnfelfogásban már felmentés rejlik a hazugság legátógóbb dimenzióival szemben.

⁶ Ellentét a *Durchsichtigkeit*-k, az átláthatóság.

⁷ Magyarországon ezektől a heideggeri helyektől elsőként Fehér M. István írt, akinek összegző megfogalmazásait a továbbiakban követem. Lásd Fehér M. István: „Heidegger, Husserl, Descartes. A filozófia mint szigorú tudomány újkori eszméje Heidegger első marburgi előadásának tükrében”. In: *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írta Munkácsy Gyula tiszteletére*, Szerk. Schmal Dániel, Budapest, Atlantisz

három jelentésirányban bontja ki:⁸ (1) legközelebb nemet megfellelő a „*Falschsein*”, a „*falsche zu sein*” mint hamisság, vagy az „*Unechtheit*” valaminek a nem-valódisága. Ilyen pl. a hamis arany, ami igaznak látszik, mégsem az. (2) A *logosz*ra mint beszédre is vonatkozhat a „*Trübschung*”, „*Trug*” és „*Verdeckung*” mint megévesztés, csalás és elfedés. (3) S e két jelentés kiegészíthető még azokkal az esetekkel, amikor a *pseudeosz* saját magunkra vonatkozik, ez a „*Sich-Verfehlen*” önértékelés, rejtőzködés és a „*Selbsttäuschung*” az önmegtévesztés, amit léthazugságnak is nevezhetünk.⁹ Mindegyik kifejezés túlmutat a *pseudeosz* logikai értelmén, és visszahelyezi azt a retorika szférájába, ahol a beszéd az ember egész létét jellemzi. Összességében a hazugság az inautenticitás heideggeri problémakörén belül merül föl.

Ezek alapján, azt mondhatjuk, hogy Heidegger három irányból kapcsolódik kifejezetten a hazugság kérdéséhez: (1) Platónra vonatkozó munkáiban: a *Szofista* című 1924/25-ben tartott marburgi előadásában (GA 19), később *Az igazság lényegéről* szóló 1930-as nyírvárosi előadásában (GA 34), majd az 1933/34-es téli szemeszter előadásában Platón *Theaitétosz* dialógusához kapcsolódva (GA 36/37); (2) az 1920-as évek körülhőző Arisztotelész interpretációiban (a *Natorp*-esszében és a GA 63-as, GA 61-es, GA 17-es, GA 21-es kötetekben); illetve (3) az *Ágoston és a neoplatonizmus* című 1921-es freiburgi vallásfilozófiájának előadásában. A hazugság-tapasztalat – kerítőútkon – olyankor válik értelmezés tárgyává, amikor az *alétheia*, az igazság mint feltárultság/ el-nem-rejtettség nem teljesül, ez Platónnál a filozófia és a görög tudományveszmény felel, Arisztotelészénél a *logosz* mint beszéd felel jelenik meg. Ágostonnál viszont a gond (*cursu*) tapasztalatán belül válik hangsúlyossá.

HEIDEGGER A PLATÓN-DIALÓGUSOKRÓL – FILOZÓFIA, TUDOMÁNY, SZOFISZTIKA

Platón *Szofista* című dialógusának heideggeri értelmezése megvizsgálja, hogy Platón számára milyen értelemben volt a filozófia centrális kérdése a *pseudeosz* mint hazugság (GA 19, GA 17.), amikor a dialektikát és a szofisztikát a görög tudományveszmény két oldalaként mutatja be. Itt a filozófia olyan tudást ad, amely megtanít megismerni a hazugságot, ugyanakkor megtanít arra is, hogyan fogalmazza meg bárki úgy a hazugságot, hogy az igazságnak tünjön. Heidegger szerint Platón sajátos teljesítménye, hogy a hamisság és

tévedés is létező valóságként jelenik meg.¹⁰ Nem pusztán hiány, hanem éppen-séggel pozitív fenomen, pozitív abban az értelemben, hogy nem valami nem-valóságos, hanem olyan valóságos lét és létmegértés, amelyben a *pseudeosz* válik uralkodóvá. Működésben Heidegger azt vizsgálja, hogyan lehet a nyelvvél hamisítást mondani, a szofisztikát elhatárolja a dialektikától és filozófiától. A szofisztikát a nem-társzserű beszédmód jellemzi, de úgy is fogalmazhatunk, hogy az ilyenfajta beszélhez hozzátartozik egy sajátos tárgyalkáltság (*Un-sachlichkeit*), ami közelebbre a beszéd tárgytól való megfosztottságát jeleníti (*Sachlosigkeit*). Ellenette a dialektikát jellemző tárgyalkáltság (*Sachlichkeit*).¹¹ A szofista beszédének értelmét a szép beszédben látja, nem a tárgy felátadásában, amiről szó van. Nem a dolog számát, hanem az érvek, az argumentáció, a beszéd formális sajátosságait. Érveket tud gyűjteni minden mellett és minden ellen, de az a fajta „könnyedség” (*Unbeschwertheit*), a dolgok megkönyftése jellemzi, mint akinek a dolog igazából oly mindegy. Az igazság-keresés eszközei és szabályai az ilyenfajta beszédben nem teljesülnek. Míg a tárgylagos beszéd – amelyben minden dolog az, ami, tehát az igazság elrejtetlenül megjelenik – megnehezíti a dolgokat, a szofisztikában benne rejlik az a tendencia, hogy könnyívé tegye önmagát. Amennyiben a világhoz való viszonyulásunk alapmódja a *logosz*, annyiban Heidegger számára a *szofisztika* nem csupán nyelvi folyamat, hanem „a nem-társzserű beszéd egy-jelentésű az emberi egzisztencia hamis, nem-valódi minőségével és gyökertelenné válásával” („die Sachlosigkeit der Rede gleichbedeutend mit der Unechtheit und der Entwurzelung der menschlichen Existenz”).¹² Ezzel szemben a tudományban létezni, annyi mint a hozzátartozó gondolkodói tartást, a „társzserű beszéd szabadságát” („*Freiheit der Sachlichkeit*”) megvalósítani.¹³ Heidegger számára ez a szabadság nem arra utal, hogy kitesszük az igazságot az ember kénye-kedvének, hanem arra, hogy az igazság elrejtettségének visszatartása helyett, az igazság szabadon lenni-hagyása jellemzi, azaz egy nem elzárkózó viszony.

A fiatal Heidegger 1920-as években keletkezett előadásában az is hangsúlyos mozzanat, hogy a filozófiának az önleidegenedésből való visszavezetését önmagához a fenomenológiai destrukció képes elvégezni. Az ember minden tevékenységét fenygeti a faktikus élet mozgásának elfedő alapjellege, melyet 1921/22-ben Heidegger a világra való réomlásnak (*Rümanz, ruina*), és esetenek

2002. 153–194. o. itt: 169. stb. o. Továbbá lásd Fehér M. István: „Írásbeliség, szóbeliség, hagyomány. A kommunikáció filozófiája és hermeneutikája”, in: *Pro Philosophie Füzetek* 41. Veszprém 2005. 3–56. o. itt: 34. stb. o.

⁸ Heidegger, Martin: GA 17, 31. stb. o.

⁹ Heidegger, Martin: GA 19, 52. o.

¹⁰ Heidegger, Martin: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, hrsg. Walter Biemel, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1995. 2. kiadás (a továbbiakban: GA 21), 168. stb. o.

¹¹ Heidegger, Martin: *Platon: Sophistes*. GA 19, 230. stb. o.

¹² GA 19, 231. o.

¹³ GA 19, 256. o.

(Sturz) nevez.¹⁴ A Szofista előadás szerint az ezzel szembeni ellenmozgást (*Gegenbewegtheit*) az teszi szükségessé, hogy az ember egy külön *a-létheuer*-re, az elfedéstől való megfosztásra szorult ahhoz, hogy önmaga számára átláthatóvá váljon.¹⁵ A destrukció törekvését a kezdetekhez való visszanyúlás, ezáltal az eredet hozzáférhetővé tétele jellemzi. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a destrukció nem más, mint a faktikus élet mindennapi alaprendenciájával szembeni mozgás, az ítlét elfedés-tendenciáival szembeni küzdelem.¹⁶ A destrukciónak a filozófia kezdetéhez van köze, az eredethez való visszanyúlás itt azonban nem a tradíciótól való megszabadulást, a mindent előlől kezdést jelenti, hanem azon a módon megy végbe, hogy a jelen szituációkkal számot vetünk. A tradíció Heidegger értelmezésében csak a destrukció mozgásában válik elevevé, e nélkül számunkra bármely eredeti tradíció szükségképpen elveszti valódi (*echt*) értelmét és hamissá, hiteletlené (*unecht*) válik.¹⁷

HEIDEGGER ARISZTOTELISZ-INTERPRETÁCIÓI: LOGOSZ ÉS PSZEUDOSZ

1923/24-ben, az első marburgi előadás az emberi ítlét elfedéstendenciáját egy speciális irányban értelmezi tovább. Heidegger Arisztotelészhez kapcsolódva említi, hogy világban létünk alapvető módja a beszéd, és ezen a kérdés-körön belül nagy figyelmet szentel annak, ahogy Arisztotelész a *pseudosz* lehetőségét, vagyis a *logosz* hamisságát az emberi létben körvonalazza.¹⁸ Ebben a kontextusban válik lényegessé az, hogy a beszéd tényegességében már mindig benne rejlik a tévedés, a megtevésztés lehetősége. A beszédnek az a természetes tendenciája, hogy mond valamit, de ezzel adva van annak a lehetősége is, hogy elfedjen. A GA 17-es kötetben az áll, hogy: „a nyelv alap-lehetőségében gyökerezik a hazugság fakticitása”.¹⁹ Ha az ember úgy beszél, hogy a tényállást, amiről kijelentést tesz, elfedi, akkor hazudik. Ha elfedi, akkor azonban már előzőleg ismertnie kell.

¹⁴ Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Winterssemester 1921/22). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1994. (a továbbiakban: GA 61), 130. o.

¹⁵ GA 19, 50–52. o.

¹⁶ Vö. Heidegger, Martin: GA 61, 153. o.

¹⁷ Lásd Heidegger, Martin: „Phänomenologische Aristoteles-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére)”, (Ford. Kadetly Zoltán, Fehér M. István) Societas Philosophica Classica, Szeged–Budapest Vol VI–VII / 1996–97 / Fasc. 1–4, 7. o., 23. o.

¹⁸ Fehér M. István: „Heidegger, Husserl, Descartes. A filozófia mint szigorú tudomány újkori eszméje Heidegger első marburgi előadásának tükrében”, i. m., 153–194. o. itt: 169. skk. o.

¹⁹ Heidegger, Martin: *Einführung in die Phänomenologische Forschung*. GA 17, 35. o.

Vajon mi teszi lehetővé a *logosz* hamisságát? Heidegger az 1923/24-es és az 1925/26-os téli szemeszterben tartott marburgi egyetemi előadásai során hangsúlyozza, csupán előítélet, hogy Arisztotelész egy képelmélet keretében gondolta el az igazságot.²⁰ Az igazság görög fogalma egyáltalán nem a létező létepezésének vagy utánképzésének gondolataiból ered, nem megegyezést jelent. A *logosz* mint beszéd nem az ítéleteket jelenti, hanem a létező láttatását (*apophantikos*). A felmutatás mindig *valamit mint valamit* tesz láthatóvá, amely két alapon történhet: az *alétheia* és a *pseudosz* módján. Heidegger különösen azt az arisztotelészi belátást emeli ki, hogy a tévedés lehetősége nem ott keletkezik, ahol a dologhoz való tárgyi hozzáférés történik, hanem ott, ahol a világ az így és így karakterében van jelen, ahol a dolgok egy meghatározott felfogásban adódnak. A *logosz* hamisságát az teszi lehetővé, ha a nyelv valamilyen együttlétet (Zusammensein) és szétválást (*Auseinandernehmen*) láttat, a fenomenének ilyen szünetezésében és diáresziszben válnak érthetővé, szintézissel és különbségrevésszel foghatók fel. Arisztotelész szerint igaz és hamis tehát csak ott létezik, ahol ez a vonatkozás fennáll. Az *aisthészisz* mint valami meglátása, érzéki észlelése nem lehet sem igaz, sem hamis. Igazság és hamisság nem a dolgok észlelésekor keletkezik, hanem ott, ahol az összekapcsolásuktól van szó. A *logosz* igazságának és hamisságának (*Wahrheit, Falschheit*) modern logikai értelme Heidegger szerint természetesen nem érinti az *alétheia* és *pseudosz* eredeti görög értelmét, amely a feltárultsághoz, és elfedéshez kapcsolódik. A beszélőnek különböző lehetőségek állnak rendelkezésre, hogy a beszédben a dolgokat elfedje, ennek egyik lényegi esete az a lehetőség, hogy a beszédben önmagát elrejtse, s ezt nevezi Heidegger rejtőzködő életnek („*versteckendes Leben*”).²¹

Ahhoz azonban, hogy a *pseudosz* lehetősége a nyelvben létrejöhön, nem szükséges kifejezett nyelvi elrejtés, melynek megfelelője a rejtőzködő élet, a hazugsághoz nincs szükség szándékolt csalásra, elegendő az ember mindennapi létmódját alapul venni, ahol nagyon is valóságos lehetőséget jelent, hogy a nyilvános, szokásos értelmezések és viszonyulások felettünk való uralma határoz meg bennünket. A nyilvános értelmezések és viszonyulások önmagukban határozzák meg Heidegger „az ember” (*das Man*) fordulatát. A *Lét és idő* 27. §-a fejt ki részletesebben, hogy a nyilvánosság uralma miként vezet egy sajátos önállósághoz (*Unselbstständigkeit*). „Az ember” nem konkrét személy vagy csoport, hanem bárki lehet, a döntő mozzanat ebben a problematikában a másoknak az együttlét által már észrevétlenül elfogadott, fénem-tűnő uralma. Az ennek megfelelő beszédmód a meg gondolatlan

²⁰ Heidegger, Martin: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. GA 21, hrsz. Walter Biemel, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 2. kiadás, 1995. 162. skk. o.

²¹ Heidegger, Martin: GA 17, 39. o., 35. o.; GA 19, 230. sk. o., 404. sk. o., 531. sk. o.

beszélés, a fecsegés (*Dahinreden, Gerede*).²² A fecsegésnek nem célja a szándékolt látszatalketés, de elveszíti elsődleges létvontatozását a tárgyra irányt, mivel nem az eredendő elcsajátítás módján körül a beszéde, hanem csak továbbbad és megismétel. A pszéudosz annyiban jellemzi, hogy „már csupán a beszélés ténye révén megtéveszt”.²³

ÁGOSTON GONDFELFOGÁSÁNAK JELENTŐSÉGE – GOND, LÉT, HAZUGSÁG

Ehhez kapcsolódik, hogy Heidegger 1921-es *Ágoston és a neoplatonizmus* című freiburgi előadása az embert olyan lényként ábrázolja, aki képes a dolgokat nemcsak felfedni, hanem elfedni is. Képes magát önmaga előtt is elfedni, ilyen módon elrejtőzni. Az önelvétel, a „*Selbsttuschung*” mozzanatának értelmezésénél, amikor az ember nem önmaga, mégpedig azon a módon hogy önmagát is megtéveszti, elvéti. Heidegger Ágoston megfigyelését követi. Elsősorban Ágoston időfelfogása volt rá hatással, s a szakirodalom is az ágostoni kutatás időfenomenológiai jellegét emeli ki, nem lényegtelen azonban, hogy Heidegger e vizsgálódások közben Ágoston hazugságról vallott nézőpontjának is kitüntetett figyelmet szentelt. Heidegger Ágoston-interpretációja végső soron azt a mozzanatot tematizálja, hogyan lehetséges *szauk nélküli is hazudni és igazat mondani*, a beállítódás módjával. Ahogy a világhoz viszonyulunk, az is lehet hazug (értst: képmutató, kétszínű) vagy igaz, önmagával azonos. Heidegger számára Ernst Troeltsch, Adolf Harnack és Wilhelm Dilthey Ágoston-értelmezésének rekonstrukciója után, az elsődleges téma a *Vallomások*, X. könyvének interpretációja. Ágoston memóriá-elemzése az életől szóló filozófiai önértelmezésként bontakozik ki önmagunk és Isten vonatkozásában. A faktikus élet egésze gondként jelenik meg Heidegger azt mutatja ki, hogy az igazságunk Aristotelészhez hasonlóan Ágostonnál is ontológiai értelme van, nem ismeretelméleti. Filozófia és tudomány csupán másodlagos, levezetett beállítottság, elsődleges értelemben nem a megismerés, hanem mindig a létező igaz. A döntő az önmaga, a magát-fontosnak-vétel („*Selbstwichtignahme*”), amely meghatározza legsajátabb létének hogyanját (*molesteia*).²⁴ A *molesteia* nem teher, hanem alkalom a komoly életre („*Gelegenheit des Ernstes*”). Az ennek megfelelő egzisztenciális viszony, hogy magamra veszem. A magam számára meg kell alkotnom a *molesteia* imaginatív előképét, nem hamis módon legyőzőnöm. Az önvizsgálá-

ton keresztül válunk iránta és az igaz lét felé nyitottá. Az egzisztencia végbemenésével tud csak számunkra a lét mint olyan feltárulni. A hazugság-értelmezés középpontja e tekintetben az az ágostoni szöveghely, hogy: sok ember van, aki mást meg akar tévesztetni, de senki sem akarja, hogy őt megtéveszték. Az emberek szeretik az igazságot (*gaudium de veritate*) amely feltáratl előttük, de gyűlölik az igazságot, amely előtt ők maguk tárnak fel. Tehát az emberi lélek rejtőzködni akar, de nem akarja, hogy bármi is elrejtőzzék előle.²⁵

A *Lét és időben* az önmegtévesztés, a léthazugság mozzanata „az ember” („*das Man*”) létmódjában van jelen, ahol „az önmegér [Sichkennen] elvész a vizsgálófogottság, az elrejtőzés és a torzulás módjában”.²⁶ E tekintetben meghatározó, hogy „a fel-nem-tűnésben és kontinuitásában fejt ki az ember [das Man] a maga tulajdonképpeni diktatúráját”.²⁷ Heidegger számára: az ágostoni alapokon felvázolt önmagunkért viselt gondban, az öngondozás mozzanatában képződik az önmagunk elvételének lehetősége, ám egyúttal önmagunk elhagyásának alkalma is.²⁸ Az elrejtőzés léthazugságként jelenik meg, és olyan fordulatokkal írható le mint pl. kétértelműség, hanyatlás, torzítás, önelvétel. A fiatal Heidegger lényegi megállapítása, hogy az ittlét minden önértelmezésében benne rejlik az elfedés. Külön erőfeszítés, egy kifejezett ellenmozgás, az igazság kutatására való igény szükségessé ahhoz, hogy az ember ne hazudjon. A „*Falschsein*” és „*Täuschung*” vonatkozásában a heideggeri nézőpontot úgy összegezzük, hogy az ittlét elfedéstendenciája az, amely a hermeneutika feladatát kifejezetten elének állítja. Ennek az elfedő-élrejtő tendenciának a feltárása és leépítése alkotja a heideggeri destruktív értelmét. Az emberi élet természetes alapmozgása az elfedés-elrejtés, ezért az igazság – írja Heidegger – „csak a hanyatló gondbavétellel szembeni ellenmozgás [Gegenbewegung] kerülő útján válik láthatóvá és elérhetővé”.²⁹

²² Lásd Heidegger, Martin: GA 17, 36. o.; Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer 1993. (a továbbiakban: SZ), 35. §.

²³ Heidegger, Martin: GA 17, 36. o.

²⁴ Heidegger, Martin: GA 60, 237. skk. o.

²⁵ Fehér M. István: „Szöbeliség, írásbeliség, hagyomány”, i. m., 34. o. Heidegger, Martin: GA 60, 199. o., Lásd még Ágoston: *Vallomások*, Ford. Vass József, II. kiadás, Budapest, Szent István Társulat 1999. X. könyv, 23. fejezet, 275. sk. o.

²⁶ Heidegger, Martin: *Lét és idő*, Ford. Vajda Mihály, Angyalosi György, Bacso Béla, Kardos András, Orosz István, Budapest, Osiris 2004. (a továbbiakban: LI), 26. §.

151. o.

²⁷ Heidegger, Martin: LI 154. o.

²⁸ Heidegger, Martin: GA 60, 245. o.

²⁹ Heidegger, Martin: „Fenomenológiai Aristotelész-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére)” I. m. 17. o.; vö. GA 61, 132. o., 153. o., GA 63, 109. o.

Az 1930-as évektől kezdődően Heideggernek az igazság- és hazugságtapasztalatra vonatkozó gondolkodása annyiban változik meg, hogy más irányból gondolja el ugyanazt, amit korábban. Nem az emberi titlét által kiváltható folyamatokra irányul a figyelem, hanem a Lét eseményére. Heidegger törekvései kivezetnek a transzcendentális alapvetés gondolatából a lét eseményére, az „Ereignis” elgondolása felé, ezért számára a metafizika ekkor már nem saját törekvéseinek kapcsolódók, hanem erősebb kritikai éllel kezelt terminussá, úgynevezett ellenfogalomná válik a gondolkodás feladatával szemben. Ennek keretében egy sajátos gondolkodói tartás kerül a késői szövegek középpontjába. Mindez nem változtatja meg a hazugságra vonatkozó reflexióit, de differenciáltabbá teszi a fiatal Heidegger műveiben kibontakozott képet.

A gondolkodás lényegét a késői szövegek a lét tulajdajával szemben az igazság „megförténni-engedése” (*Geschehenlassen*), a létező „lenni-hagyása” (*Seinlassen*) és az „elő-jönni-engedés” (*Her-vor-ankommen-lassen*) felől gondolják el. Ez az engedés (*lassen*) azonban nem passzívítás, hanem a nem-hagyással szembeni tett (*tätigkeit*), olyan mozgás, amely képes arra, hogy nem szegül ellen az igazság történéseinek. Ennek lényege a Lét eseményére való ráhagyatkozás (*Gelassenheit*) és részmélés (*Besinnung*), amely nem rendelkezik (*Verfügen*), hanem egy ki nem kényszerítendő illeszkedés (*Flüge*) a léthez. Olyanfajta gondolkodásban jöhet létre, amely önmagán keresztüli helyet ad a Létnek (*Ortschaft*, *Örtlichkeit des Seins*). Ez az „Ertörten” „melyet egy kései szemmináriumán Heidegger a lét topológiájának (*Topologie des Seins*) nevezett.”³⁰

Az igazság és hazugság fogalmának transzfigurációját Heidegger azáltal éri el, hogy a nem-igazságot (*Un-Wahrheit*), és ezen belül a rejtekezést (*Verbergung*)³¹ nem az igazság ellentétéként, vagy tagadásaként értelmezi. Walter Biemel és Alfons de Waelhens közös kommentárja felhívja a figyelmet arra a döntő mozzanatra,³² hogy az „un-” fosztóképző megszokottól eltérő használatáról van szó, mivel az „un-” hagyományos tagadó értelme helyett itt megerősítő, fokozó értelemben szerepel. Az „un-” a kezdetre, az eredetre

³⁰ Heidegger, Martin: *Wegmarken*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1967. (a továbbiakban: GA 9), 288. sk. o.

³¹ A rejtekezés Pongrácz Tibor fordítása. Lásd magyarul Heidegger, Martin: „Az igazság lényegéről”, (Ford. Pongrácz Tibor) In: *Újfelvilág*. Budapest, Osiris 2003. 173–194. itt: 186. skt. o.; vö. 440. o.)

³² Biemel, Walter – de Waelhens, Alfons: „Heideggers Schrift »Vom Wesen der Wahrheit«”, In: *Symposion*. III. köt. Freiburg i. Br., 1952. 471–508. o.

(*Ursprung*) való vonatkozást jelzi. Ennek alapján az *Un-Wahrheit* az 1930-as évektől kezdve nem pusztán a *Wahrheit*, az igazság ellentéte, hanem – egy más értelemben véve – az eredete is. Ily módon az elrejtettség mint a feltárulástól való visszatartás, nem az ember rejtőzködő életére, a léthazugságra utal, amelyben az ittlét nem a legsajátabb lehetőségeiből érti meg a létét, hanem a Lét eseményére vonatkoztatott, ahol a rejtekezés „az igazság létezését tekintve a legsajátabb és tulajdonképpeni nem-igazság [*Un-Wahrheit*] [...] a tulajdonképpeni nem-igazság korábbi, mint ennek vagy annak a létezőnek bármely megnyilvánulása. [...] Nem csekélyebb dologról van szó, mint az egészben vett elrejtettség mint olyannak a rejtekezéséről, azaz a titokról.” Ennek folytatásaként néhány sorral később Heidegger leírja, hogy: „Az igazság tulajdonképpeni nem-létezése [*Un-wesen*] a titok. [...] az igazság mint nem-igazság [*Un-wahrheit*] eredendő nem-létezése [*Un-wesen*] „nem”-je [*Un-?*] a lét (és nem csak a létező) igazságának még meg nem tapasztalt birodalmára utal.”³³

A rejtekezésnek ez az értelme Heidegger számára már nem az inautenticitás vonatkozásában merül fel, a hazugság helyett a titokra vonatkozik, de nem erre vagy arra a titokra, hanem arra, amely az igazság létezésének lényegi, de még meg nem tapasztalt mozzanataként tárnul föl. Az igazsághoz mint titokhoz való gondolkodói viszony szempontjából éppen e titok elfelejtése rejt magában hazugság-mozzanatot: „A bejárhatóban való megtelepedés” úgy fogható fel, mint „az elrejtett rejtekezésének a működni-nem-hagyása [*Nichtwaltenlassen*]”.³⁴ A rejtekezés mint az igazság alapförténnésének elfeledése akkor megy végbe, ha „az egészben vett létező elrejtettsége csak olykor mellékesen jelentkező határként válik megengedetté”.³⁵ Az igazság mint titok működésének elfelejtése és a tőle való elfordulás jelenti a tévelygést (*Irren*). Az ember tévelygését Heidegger úgy határozza meg mint mértéktelenséget, amelyen a feledés tévútta válik. A tévedés ennek megfelelően nem egyedi hiba, hanem a tévút helye. A tévútról az igazságra mint titokra való kitekintés a kérdéses, aminek lehetőségét a késői Heidegger a gondolkodásban látja és megkülönbözteti a szofisztikától. Nézzük meg ezek után Gadamer gondolkodásának hazugságra vonatkozó aspektusait.

³³ Heidegger, Martin: GA 9, 193. sk. o.

³⁴ Heidegger, Martin: GA 9, 195. o.

³⁵ Heidegger, Martin: GA 9, Uo.

II. GADAMER A HAZUGSÁG ASPEKTUSAIRÓL ÉS FELISMERHETŐSÉGÉRŐL

Hans-Georg Gadamerrel a *Lüge* kifejezés szintén alig néhány szöveghelyen fordul elő, az életmű egészét tekintve tehát nem jellemző, mégis elmondhatjuk, hogy a műveiben található reflexiókból és fragmentumokból jól körvonalazódnak annak kontúrai, hogy Gadamer közelebbről is szemügyre vette a kérdést, és a hazugság aspektusait három irányból is értelmezte: 1) általánosan, 2) a platon dialéktika és 3) a művészet felől.

Átfigó értelemben a *Szenantika és hermeneutika* című 1968-as tanulmányában ír a *pseudeos*-ról, ahol a hazugság mint elrejtettség nem egyszerűen a kimondatlan, nem az „*Ungeachtet*”, hanem a nyelvilag elfedett, a „*Verdeckte*”.³⁶ Az emberi létezés végessége által vezetve Heidegger maga is nagy figyelmet szentelt a „kimondatlan” problémájának, amikor a tapasztalatban rejlő határ, a negatívítás fogalmával foglalkozott, de a határok megvonása valójában nem volt végcél számára, nem lemondás állt mögötte, hanem törekvése inkább arra irányult, hogy helyet teremtsen az „*Ungeachtet*”, az el-nem-gondolt számára.³⁷ Pozitívan értelmezte a határ-megvonás folyamatát. Mint írja, „[a] gondolkodás el-nem-gondolta [Ungeachtet] nem a gondolkodást kísérő hiányosság”.³⁸ Minél eredendőbb egy gondolkodás, el-nem-gondolta annál gazdagabbá válik. Az el-nem-gondolt a legmagasabb rendű adomány, amit nyújtani képes egy gondolkodás.³⁹ Heidegger szavai úgy is fordíthatnák, hogy az „el-nem-gondolt” a minden emberi megértésben rejlő határt jelzi, azt amire nincs rálátásunk, ami kivonja magát a megközelíthetőség alól, de saját gondolkodásunk mindig éppen abból az ösztönzésből merít további haladásának erejét, amire nincs rálátásunk. Az jut itt kifejezésre, hogy a megértendő állandóan megvonja magát, ám épp azért, hogy mindig jelen van. Ezt az emberi megértésben rejlő határt Schelling „az egzisztencia el-gondolhatatlanságának” („*Unvorstellbarkeit der Existenz*”) nevezte.³⁹ Heidegger és Gadamer gondolati iránya ezen a ponton azonban szétválik.

³⁶ Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*, (1–10 köt. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985–1995; a továbbiakban: GW) „Semanthik und Hermeneutik”, In: GW 2, 174–183., itt: 180. o.

³⁷ Ezt a gondolatot egy korábbi dolgozatomban bővebben is kifejtetem, amelyből ezúttal a továbbiakban néhány részletet feleleveníték. Vö. Lengyel Zsuzsanna Mariann: „Megértés a határokon. Semantizmus és világetelmezés Heidegger Kant interpretációjában”, In: Jani Anna, Lengyel Zsuzsanna Mariann (szerk.): *A másik igazsága. Ünnepi kötet Feher M. István tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan 2012. 239–261. o.

³⁸ Heidegger, Martin: *Was heißt Denken?* Hrsg. P.-L. Coriando. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 2002. (a továbbiakban: GA 8) 82. o.

³⁹ Kierkegaard, Søren: *Bertini töredék. Jegyzetek Schelling 1841/42-es előadásairól*, Ford. Gyenge Zoltán, Budapest, Osiris – Gond 2001. 14. o. Lásd még a késői

A fiatal Heidegger figyelme a *Lét és idő* felé vezető úton e végesség tudatában arra irányult, hogy az ittlét minden ön- és világetelmezésében benne rejlik az elfedés, ez szükség szerű mozzanat. Saját szubjektívitásunk, előítéleteink, elfogultságunk önmagunkkal, a másikkal és a világgal szemben soha nem szüntethetők meg teljesen. Ám épp az ittlét elfedestendenciája, nem-értése, értetlensége mutat rá, hogy mégis értelmezni kell az „egzisztenciát elgondolhatatlan”-ját. Ez az, ami a hermeneutika feladatát kifejezetten élelénk állítja. Ezt követően Heidegger az „el-nem-gondolt” problémáját a *metafizika alapproblémái* (1929/30) című nyomtatásban csak később 1983-ban kiadott előadássorozatban gondolja tovább, ahol a heideggeri gondolkodásban a visszatfordulás („*Rückkehr*”, „*Rückwendung*”) mozgása figyelhető meg.⁴⁰ A visszatfordulásban benne rejlik a határkijelölés mozzanata, az a felismerés, hogy Heidegger ezen a ponton a fenomenális határait látja, ezért a transzcendenciára irányuló törekvései egyedül a létnek a tapasztalat előli visszatfordását tesszük láthatóvá. A francia fenomenológia néhány tagjával ellentétben Heidegger nem törekedett arra, hogy gondolatait egy „teológiai fordulat” irányában elmélyítse, más szóval nem az volt a célja, hogy túlleljen a közvetlenül megjelenő szféráján, s kidolgozza a meg-nem-jelenő fenomenológiáját. Ehelyett a módszertani ateizmus elkötelezettsége maradt, és az „el-nem-gondolt” centrális problémakörében egy másfajta produktív mozzanatot vél felfedezni. A határmegjelölés mozzanatának pozitív eredménye, hogy 1927 és 1930 között Heidegger figyelmet *kanti irányba* fordította, mivel – a létnek a tapasztalat előli visszatfordását látva – visszatfordult az emberi ittlét metafizikai *konkretizációjának* értelmezése felé, melynek gyakorlati jelentősége volt. A heideggeri metontológia egy olyan gondolkodói tartás körvonalazása irányul, melyben lehetséges a gondolkodás megtartása a lét egészehez való nyitottságban. Az „el-nem-gondolt”-ra irányuló kérdés nehezségét jelzi, hogy Heidegger az 1928-as Leibniz-előadás egy pontján „a tilerők tudománya”-ként (*Wissenschaft des Übermächtigen*) határozta meg.⁴¹

Heideggerrel szemben Gadamer a „kimondatlan”-ban rejlő pozitívumot a tradíció rehabilitációja felől közelítette meg, abban a mozzanatban, hogy végső soron minden megértésben rejtett értelmezésmozgások és hatástörténeti összefüggések működnek. Előítélet mentesség nem lehetséges. Grondin maga is rámutatott arra, hogy a „kimondatlan” kérdése Gadamer esetében nem

Schellingnek a könyvtarkoztatás filozófiájáról szóló írását: Schelling, F. W. J.: *Philosophie der Offenbarung* (1841/42), Frankfurt am Main, Suhrkamp 1977.

⁴⁰ Lásd Heidegger, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Hrsg. F.-W. von Hermann. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1983. (a továbbiakban: GA 29/30.).

⁴¹ Heidegger, Martin: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Hrsg. Klaus Held. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1978. (a továbbiakban: GA 26), 13. o., vö. 211. jegyzet.

teológiai vonatkozású, hanem egy olyan hermeneutikai mozzanatról van szó, amely a nyelv diszkurzivitásából eredő határ tapasztalatán alapul.⁴² A nyelv univerzalizására vonatkozó gadameri megállás sem mond ellent ennek, mivel nem azt jelenti, hogy minden kimondható és megérthető volna, hanem hogy minden emberi megértés a nyelvben történik, tehát éppen a határokat tapasztalatáról szól. Azért keressük a nyelvben a szót és a megértést, mert hiján vagyunk ennek. Az eddigiek alapján jól látható, hogy a nyelvileg kimondatlannak (*Ungesagte*) a hazugság helyett, inkább a végesség fenomenójához van köze. Gadamer számára kulcsmozzanat, hogy a tapasztalatban benne rejlik egy alapvető negatívítás, amit a következőképpen írhatunk le: a valódi tapasztalat lényegéhez tartozik, hogy megváltoztatja korábbi gondolati semáinkat, törést okoz abban, ahogy a dolgokról eddig gondolkodtunk,⁴³ de ez a negatívítás nem a hazugsághoz, hanem a kimondatlanság kapcsolódik. Gadamer Hegeltől elhatárolódva a tapasztalást nyitott folyamatként értelmezi, és elutasítja az abszolút tudás igényét.⁴⁴ A tapasztalat ennek megfelelően elvárásokat hűz kereszbe és korábbi állításokat cáfol meg, de nem azért mintha a korábbi tapasztalat hazugság volna, hanem azért mert minden tapasztalat kivonja magát a végérvényes nyelvi megfogalmazás alól.

Gadamer elképzelése szerint ezzel szemben a nyelvileg elfedettben (*Verdeckte*) a hazugság három szintje mutatható ki:⁴⁵ 1) A nyelvi műalkotásban

⁴² Grondin Jean: *L'université de l'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France 1993.

⁴³ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat 1984. 249. sk. o. (2003. 394. sk. o.): „a tapasztalat elsősorban mindig a semmisség tapasztalata: valami nem úgy van, ahogy feltételeztük. Szembesítve a tapasztalattal, melyet más tárgyon szerzünk, mindkettő megváltozik: tudásunk csúgy, mint annak tárgya. [...] A tapasztalat itt valami olyasmi, ami a történeti ember lényegéhez tartozik. [...] A tapasztalat ebben az értelemben szűkesképpen elfőltételezi a várakozásainkban való sokféle csalakodást, s csak ezáltal jutunk tapasztalathoz. Az, hogy a tapasztalat mindennekelőtt a fájdalmas és kellemetlen tapasztalat, nem jelent valamiféle különös pesszimizmust, hanem a tapasztalat lényegéből következően belátható. [...] Minden tapasztalat, amely megértémi ezt a nevet, valamiféle elvárást kereszter. Így az ember történeti léte lényegi mozzanatként tartalmaz egy elvi negatívítást, mely a tapasztalat és belátás lényegi összefüggésében mutatkozik meg.”

⁴⁴ Uo. 249. o. (M². 2003. 395. o.): „A tapasztalat igazsága mindig tartalmazza az új tapasztalatra való vonatkozást. Ezért az, akit tapasztaltnak nevezünk, nem csupán tapasztalatok révén ilyené vált, hanem nyitott is az új tapasztalatok történeti tapasztalatának tökéletessége nem abban áll, hogy már mindent ismer és mindent jobban tud. Ellenkezőleg: a tapasztalt ember radikálisan kerül a dogmákat, s mivel már sok tapasztalatot szerzett, és a tapasztalatokból tanult, különösen képes arra, hogy újabb tapasztalatokat szerezzen, és tanuljon belőlük. A tapasztalat dialektikájának a beteljesedése nem a lezárt tudás, hanem a nyitottság a tapasztalattal szemben, olyan nyitottság, melyet maga a tapasztalat szül” (kiemelés az eredetiben).

⁴⁵ Gadamer, Hans-Georg: „Semantik und Hermeneutik”, In: GW 2, 174–183., itt: 180. o.

az elfedés módjainak sajátos szemantikai struktúrája van. Gadamer arra utal, hogy a modern linguistika keretén belül a nyelvész képes felfedezni a szövegben a hazugságjeleket. Nem véletlen, hogy a hazugság aspektusait elsősorban a grammatikusok vizsgálták. A hazugság nem egyszerűen hamis állítás valamiről, hanem egy olyan elfedő nyelv, amely *tud arról*, amit elfed. De a hazugság ártalmatlanságát innen nézve pontosan az adja, hogy jelei vannak. 2) A második eset a tévedés értelemben vett elfedés, amely egészen más jellegű, mivel itt a helyes és téves állításnak nincs eltérő szemantikai struktúrája. A tévedés nem szemantikai fenomené, ezzel szemben a hazugság kitüntetett nyelvi fenomené. 3) Gadamer jelzi, hogy az ezeken túlmutató harmadik szint a legveszélyesebb. Ahol a hazugság egy meghatározott jellegű világvizszonnyá válik, ott megjelenik az álmokosság (*Verlogenheit*). Az álmokosságban az igazság és az igaz elveszti az értelmét. Itt nincs beismerés, a leleplezéssel szemben önmagát bizonygatja, a beszéd leple alatt a hazugságot tovább szélesíti, eredményeként a megtevésztés mind tovább gyűrűzik.

GADAMER A HAZUGSÁGRÓL HABILITÁCIÓS ÍRÁSA FÉNYÉBEN (1931) – LÁTSZATTUDÁS VERSUS TÁRGYILAGOSSÁG

A hazugság nyelvi megközelítésében Gadamer a heideggeri kezdeményeket Platon irányában gondolja tovább. E problematikát Gadamer először a *Platon dialektikus etikájáról* szóló 1931-es habilitációs írásban érinti, melynek értelmezői nézőpontját valószínűleg az 1924/25-ös téli szemeszterben tartott heideggeri Szofista-előadások sugallták.⁴⁶ Gadamer 1929-ben Heideggerrel habilitált filozófiából *Interpretation des platonischen Philebos* című írásával, melynek átdolgozott változata jelenik meg 1931-ben *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* címmel.⁴⁷ A szöveg második és egyben fő része Platon *Philebos* című dialógusának fenomenológiai interpretációját nyújtja, e kommentárt előkészítő első rész viszont a görög tudományeszmé születését követi nyomon abból a szempontból, hogy milyen közös motívumok jelennek a szókratészi dialógustól, a platonai dialektikán át az arisztotelészi episztéméig ívelő történeti formációkban. Gadamer ennek keretében elemzi a *logosz* lehetséges megvalósulási módjait, és vizsgálja meg azt a kérdést, hogy mi a jelentősége a platonai dialektikának és a szókratészi

⁴⁶ Vö. Heidegger, Martin: GA 19, 230. sk.o., 404. sk.o., 531. sk. o.

⁴⁷ Gadamer, Hans-Georg: „Platos dialektische Ethik”, In: GW 5, 3–163. o. Magyarul Gadamer habilitációs írásának értelmezését lásd bővebben: Nyíró Miklós: „Hermeneutika, szellemtudományok, dialógus.” In: Feher M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Olay Csaba (szerk.): „Szót érteni egymással”. Hermeneutika, tudományok, dialógus, Budapest, L'Harmattan 2013. 71–97. o.

dialógusnak a tudományos beszéd vonatkozásában. Jelen kontextusban annak jelentősége, hogy a habilitációs írás alaposabban kidolgozza a *logoszhoz* kapcsolódó *hazugságot* mint *látzatatlant* a beszéd hanyatlásformáinak keretében. Lényeges továbbá Gadamernek az a megjegyzése, hogy Plátón dialógusait „akkor értjük meg saját intenciójukban, ha a filozófia egzisztencia-ideájába, a tiszta teóriában folytatott életbe való bevezetéseként értjük őket [wenn man sie als Hinführungen zu dem Leben in der reinen Theorie versteht].”⁴⁸ A hazugság itt kifejezetten a tudomány praxisát művelő ember szempontjából jelenik meg.

Az elemzésből láthatóvá válik, hogy már Plátón számára a filozófia centrális kérdése a hazugság, amennyiben a hozzá való viszonyt a filozófiai tudás két oldalaként mutatja be. A filozófia magában foglalja a dialektikát és szofisztikát is, vagyis olyan tudást ad, amely megtanít megismerni a hazugságot, ugyanakkor megtanít arra is, hogyan fogalmazza meg úgy bárki a hazugságot, hogy az igazságnak tűnjön. A görög tudományeszmény keretében Gadamer kimutatja, hogy lényegi összefüggés áll fenn a tudomány tárgyfeltárái beszéde és a tárgylagos beszélgetés (a dialektika) között. Ebben a kontextusban a tárgyfeltárái beszélgetés tárgylagossága (*Sachlichkeit*) jelenik meg a hazugság mint látszatatlanság ellentétéként. A tárgylagos beszélgetés azt jelenti, hogy a beszélgetés résztvevőit „a dolog iránti tiszta odaadás” jellemzi, a „dolognak szemlélő magát” („*reine Hingebendheit an die Sache*”).⁴⁹ Nem hangulatok határozzák meg a beszélgetést, tényleges emberi alapját inkább „a kérdésre való közös készség” („*gemeinsamne Bereitschaft des Fragens*”) alkotja. Nem vélemény áll véleményvel szemben, hanem az ellenvetés és egyetértés az által jön létre, hogy valami ellene vagy éppen mellette szól a dolognak. A tárgyfeltárási *theoria* eszméjében nem egyszerűen a tárgyi tartalomra irányul, hanem azt a törekvést foglalja magában, hogy a világot léte okaiból ismerjük meg a maga szűkszerűségében. A tárgylagos beszélgetés a *phronosz* kizárásával jön létre. *Phronosz*, aki a görög mitológiában az igazság istennője, Gadamer leírásában az versengés szellemét (az *eriszტიκή*) jelenti, az az iránti „gondot, hogy előbbre legyünk másoknál, vagy ne maradjunk le mások mögött”.⁵⁰ A tárgyfeltárási hanyatlásformái ennek értelmében akkor jönnek létre, amikor a tárgy helyett épp ez az önmagunkra fordított figyelem érvényesül a beszélgetés során. Ahol a versengés lép előtérbe, ott a résztvevők számára az válik fontossá, hogy a dologról való beszéd pozitív fényt vessen rájuk, ez az önfigyelem azonban visszatartja a beszédet attól, hogy szabadon kövessék a tárgyi összefüggéseket, és végső soron számot adjanak a dologról.

Az *eriszტიκή*, mely megcsontítja a tárgylagos beszéd igényét, a beszédnek csupán enyhébb hanyatlásformája. Ennél súlyosabb esetre mutatott rá Plátónnak a szofisztikára vonatkozó kérdése, amely a *szavakkal való visszéleszt* létező problémaként mutatja fel. A szofisztika olyan technika, mely nem egyszerűen előtérbe a tárgylagos megértés igényét a résztvevőkben, ellenkezőleg: a tárgylagos igényének (a dologról való számadás képességének) *látzatát* elől. A szofista beszédmód a tudás látszatát használja fel arra, hogy másokat megelőzzön. Plátón dialógusában a szofisztika két formája különül el. Az egyik fajtája a csábítás, mely minden áron mások helyeslésére törekszik, s annak művészetét, hogy képes bármely *logosz*t erőssé vagy gyengévé tenni. A szofisztika második fajtája mások megcáfolását jelenti, magának a cáfoltnak a kedvéért. Míg a dialógikus-vita igazságkeresésként jelenik meg, addig a szofisztikus-vitában a beszéd, a szó valóságfeltárái funkciója átalakul olyan eszközzé, amely a hatalom megszerzését biztosítja. A szofisztika ebben az értelemben válik a minden beszédhelyzetben való felülkerekedés technikájának szimbólumává, melynek célja nem annyira a belátás, mint inkább a másik zavarba hozása, a vele való gondolkodó együthataladás és választadás elhárítása.

E platonai gondolatot folytatja később Gadamernek az a belátása, hogy a filozófia lényegéhez tartozik a hermeneutikai jóindulat. Gadamer szerint akár ennek ellentétéként is felfogható volna a Ricoeur-féle „gyanú hermeneutikája”,⁵¹ s ide valóban nem a gyanakvás a rossz, (létezik jogos gyanú is), hanem az a harcmodor, amelyben a gyanakvás, az értetlenkedés pusztá technikává válik (és átalakul szofisztikává, szándékos megtevesztéssé, hazugsággá). Mind Gadamer, mind Heidegger megvizsgálja azt a kérdést, hogyan lehet a nyelvel hamisít mondaní, azonban a hazugság, a látszatalkítás az igazság elvétele révén kerül előtérbe, az emberi létezés végsője feől. Az ember félrevezethető, megteveszthető, tévútra vihető. Az igazság elvethető mind az öt tudásterrületen a technika, a tudomány, a praxis, az ész és a bölcsesség világában is.

A SCHEIN POZITÍV JELENTÉSEI GADAMERNÉL - LÁTSZAT ÉS HAZUGSÁG

Végül Heidegger és Gadamer a művészet területére is beemeli a hazugság fogalmát, amikor a művészetet igazságtörténésként fogják fel. Itt fontos szerepe van Heideggernek a nem valódi (*Unecht*) és Gadamernek a látszat (*Schein*) kérdése tisztázásának. A hagyományos esztétikai művészetfelfogás a művészetet pusztán esztétikai élményként (*Erlebnis*) igyekezett megragadni, amelynek célja a műélvezet, ezért úgy gondolták, hogy a művészetnek lényegét tekintve nincs köze a valósághoz, melyben megismeréséhez, végső soron

⁴⁸ Gadamer, Hans-Georg: „Platos dialektische Ethik”, In. GW 5, 5. o.

⁴⁹ Gadamer, Hans-Georg: „Platos dialektische Ethik”, In. GW 5, 30. o.

⁵⁰ Gadamer, Hans-Georg: „Platos dialektische Ethik”, In. GW 5, 34. o.

⁵¹ Gadamer, Hans-Georg: „Text und Interpretation”, In. GW 2, 350. o.

minden igazság és hazugságértéket nélkülöz. Gadamer ezzel szemben fő művének záró részében elsősorban Platónra támaszkodva, de helyenként Hegelhez is kapcsolódva a művészetet nem az esztétikum kategóriáján, hanem a szép metafizikáján belüli tárgyaira.⁵² E nézőpont felől a szépség nem csupán szubjektív tetszés, ízlés dolga, hanem a létező dolgok „objektív” meghatározottsága. Gadamer a Szépet nem korlátozza az esztétikai területére, hanem megpróbálja helyreállítani annak régebbi, transzcendentális értelmét. A műalkotás horizontja ezáltal megváltozik, s Gadamer számára Hegel nyomán ebből a perspektívából a műalkotás szépsége úgy jelenik meg mint az „eszme érzéki látszó” („das sinnliche *Schein*en der Idee”).⁵³ A „*Scheinen*” mint látszás eredetileg kettős jelentésű: 1. egyfelől benne rejlik a látszat, ami a valóságnak nem megfelelő beíromást kelt; 2. másfelől jelentheti a valóság érzéki megjelenését, amely szerint látszani annyi, mint feltűnni, előragyogni, felfényleni. A gadameri értelmezés lényege, hogy az *Igazság* és *módszer* záró részében e második jelentésirány felé mozog, így módon a „*Scheinen*”, a látszat nem a hazugsággal (*Lüge*), hanem a széppel, a „*schön*”-nel, s a szépen kereszttül az igazsággal kapcsolódik össze. A szép és igaz összefonódásának alapja, hogy a szép nem más mint az igaz elrejtetlensége. Az igazság megjelése, *látszó* és *műben* – ez a szépség. Ez az elképzelés alapvetően azokhoz a kezdeményekhez kapcsolódik, amelyeket Heidegger két helyen, a Nietzsche előadásában⁵⁴ továbbá *A műalkotás eredete* című tanulmányában fejti ki, amelyhez mestere felkérésére épp Gadamer írt bevezető tanulmányt Heidegger művészetfelfogásáról.⁵⁵

Amennyiben a hazugságot elsősorban mégis nyelvi eseményként értelmezzük, nem lényegtelen, hogy mennyiben vonható párhuzam a szép metafizikája és a nyelvi megértés keretei között felmerülő látszat-fogalom között. Miként

⁵² A következő vizsgálódásaim során nagy mértékben támaszkodom Fehér M. Istvánnak „Az eszme érzéki ragyogása». Esztétika, metafizika, hermeneutika” című tanulmányára (In: Fehér M. István, Kulcsár Szabó Ernő (szerk.): *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*, Budapest, Osiris 2004. 264–332. o.). Gadamer művészetfelfogásáról lásd bővebben: „Wahrheit und Method”, In: GW 1, 149. o. Magyarul: Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*, Ford. Bonyhai Gábor, Budapest, Gondolat 1984. (a továbbiakban: IM), 112. o. Lásd még GW 1, 481. skt. o. (magyarul: IM 330. skt. o.). Vö. GW 1, 164. o. (magyarul: IM 123. o.).

⁵³ Hegel, G. W. F.: *Esztétikai előadások*, Ford. Zoltai Dénes, Budapest, Akadémiai Kiadó 1980. I. köt., 114. o.

⁵⁴ Heidegger, Martin: *Nietzsche. I. köt.* Pfullingen, Neske 1961. 245. o., 228. o.
⁵⁵ Heidegger, Martin: *A műalkotás eredete*, Ford. Bacsó Béla, Budapest, Európa 1988. 89. o. E téma részletes kifejtése megtalálható Fehér M. Istvánnak „Az eszme érzéki ragyogása». Esztétika, metafizika, hermeneutika” című tanulmányában (In: Fehér M. István, Kulcsár Szabó Ernő (szerk.): *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*, Budapest, Osiris 2004. 264–332. o., különösen: 285. skt. o.

Fehér M. István Gadamer-elemzéséből kitérünk,⁵⁶ a szép ontológiai struktúrája az intelligibilis területére is érvényes lesz. A „*Scheinen*” mint látszás nemcsak a szépséggel, az értelemmel is összekapcsolódik. A szép érzéki látszásához, megjelenéséhez, előragyogásához hasonló módon történik az értelem össze-függések megjelenése, megvilágosodása is. Az értelem számára is feltűnnék, megvilágítódna, *látszanak* dolgok.⁵⁷ Gadamer a szépség struktúráját képtonológiai fejtegetéseiben bontja ki, ahol a szép képként fogható fel. E fejtegetések szerint a szép nem *képmás*, ami valami másra utalna, hanem *kép*, amelyben maga az eszme, a mintakép van jelen, ő maga jelenik meg érzékileg. A nyelv esetében is valami hasonló történik: a szó nem csupán jel, ami valami másra utal, hanem a szóban maga a dolog van jelen, nélküle a dolog értelme, jelentése elzár maradna. Miként Gadamer a szépséget nem a tetszés, hanem a látszás és igazság mozzanata felől fogja fel, úgy a nyelvi megértést is igazságfőrténésként értelmezi. Az, hogy a dolgok értelme *lát-szik-e*, előragyog-e, megvilágosodik-e számunkra, Gadamernél nem teljesen rajtunk múlik, hanem eseményjellegű. A „*Scheinen*” mint látszat fogalma így nemcsak a szép metafizikájához, hanem a retorikához is hozzátartozik. Míg „az emberi erény mintaképeit a jelenségek zavaros közegében csak homályosan lehet felismerni, (...) úgyhogy egykran az erény tisztátalan utáztatának és látszatformáinak az áldozatává válunk”, addig „[a] szép esetében más a helyzet. Ennek saját fénye van, úgyhogy itt nem vezetnek félre bennünket eltorzított képek”, írja Gadamer.⁵⁸ Ez arra utal, hogy a szép metafizikája területén nem áll fenn a csálódás lehetőség, nem lehetséges, hogy valami szépségnek látszik, de nem az, ezzel szemben a retorika területén be lehet csapni bennünket. A retorikának a valósámmal, az igaznak látszóval van dolga. Ez az a terület, ahol (mint az előzőekben láthattuk) Gadamer a dialektika és szofisztika különbségét felvázolta. Ebben a kontextusban a „*Scheinen*”-nek, a látszatnak hátterbe szorul a szép metafizikáján belüli értelme, ahol a valóság érzéki megjelenésének módját jelenti, ehelyett a negatív értelme került előtérbe a beszéd hanyatlásformához (*Verfallsformen des Sprechens*) kapcsolódóan.

⁵⁶ Fehér M. István: „Az eszme érzéki ragyogása». Esztétika, metafizika, hermeneutika”, In: Fehér M. István, Kulcsár Szabó Ernő (szerk.): *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*, Budapest, Osiris 2004. 264–332. o., 289. skt. o.

⁵⁷ Gadamer, Hans-Georg: IM 334. o.
⁵⁸ Gadamer, Hans-Georg: IM 333. o.

A nyelv közegeiben Gadamer számára a hermeneutikai szituáció egyik meghatározó jellegzetessége a végesség elismerése, s az ebből eredő nyitottság: annak elismerése, hogy mindig ki vagyunk téve a tévedés veszélyének, ezért tanulhatunk valamit a másiktól. Gadamer ennek megfelelően jóindulaton azt értette, hogy nem ragaszkodunk minden áron a magunk igazához, s nem a másik gyengéit keressük, hanem „megpróbáljuk évről-évre jutítani a tárgyi-jogosságot annak, amit a másik mond. Sőt ha a megértés a célunk, még arra is törekszünk, hogy megerősítsük az érveit.”⁶⁰ A hermeneutikai jóindulat lényegi sajátossága az, hogy *nincs benne elleplezés*, hanem csak nyitott, áttetszősége törekvő dialógikus szituációban valósl meg, amelyben a felek annak vesznek egymás megnyilatkozásait és cselekedeteit, amik, s nem feltételeznek mögöttes rejtett motívumokat, egyéb szándékokat. A teljes áttetszőség természetesen nem hegeli értelemben a tudásra, hanem hermeneutikailag a nyitottságra értendő. A jóindulathoz ebben a megközelítésben megnyílás és felárulkozás tartozik, nem pedig elleplezés vagy torzítás. Gadamer nézőpontja megfelel annak, amit Aquinói Tamás fektetett le a *Summa Theologiae* vonatkozó paragrafusában, ahol a hazugság lényege a rosszindulat (*fratentio mali*), ezért a hazugságnak alapvetően nem az igazmondás, hanem a jóindulat az ellentéte.⁶¹

A párizsi Goethe Intézetben 1981 áprilisában lezajlott találkozó alkalmával a Gadamer-Derrida közötti vita egyik lényegi pontja az volt, hogy a hermeneutikai jóindulatot Derrida dekonstrukív gyanú alá helyezte. Míg Gadamer a jóindulatot a megértés egyik lényegi feltételének tekintette, addig Derrida a jóindulat/jóakarát fogalma mélyen egyértelműen a hatalomra törő akaratot (*Guter Wille zur Macht*) vélte felvillanni.⁶² Nyilván nem arról van szó, hogy a

⁵⁹ A jóindulat ebben a kontextusban szinonimája a jóakaratham és a jöszándékának.
⁶⁰ Gadamer Hans-Georg: IM 208. Lásd még Gadamer: Hans-Georg: „Und dennoch: Macht des guten Willens”, In: Philippe Forget (szerk.): *Text und Interpretation*, München, Wilhelm Fink Verlag 1984, 56–58. o. A kötetközében Fehér M. István köráiban kifejtett gondolataira támaszkodom. Lásd: Fehér M. István: „Sztót érteni egymással. Jegyzetek a Gadamer-Derrida-vitához”, In: Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna, Marianne, Nyíró Miklós, Olay Csaba (szerk.): „Sztót érteni egymással”. Hermeneutika, tudományok, dialógus, Budapest, L'Harmattan 2013, 21–63. o.; Fehér M.

⁶¹ Aquinói Szt. Tamás: *Summa Theologiae* II-II, q 110 l Concl. „A hazugság lényegi eleme azonban a formális valótlanság, vagyis az, hogy a személy szándékosan állít valótlanságot”.

⁶² Derrida, Jacques: „Guter Wille zur Macht (I)”, Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer”, In: Philippe Forget (szerk.): *Text und Interpretation*, München, Wilhelm Fink Verlag 1984, 56–58. o. A kötetközében Fehér M. István köráiban kifejtett gondolataira támaszkodom. Lásd: Fehér M. István: „Sztót érteni egymással. Jegyzetek a Gadamer-Derrida-vitához”, In: Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna, Marianne, Nyíró Miklós, Olay Csaba (szerk.): „Sztót érteni egymással”. Hermeneutika, tudományok, dialógus, Budapest, L'Harmattan 2013, 21–63. o.; Fehér M.

jóindulat lényegét hatalomra törő akaratként értelmezte, hanem arról, hogy a jóindulattal szemben benne gyanakvás ébredt, olyanmire, hogy kételkedett annak őszinteségében, s valami mást látott mögötte. Egy kis túlzással azt mondhatnánk, hogy a jóindulat hazugságként lepleződött le előtte. Ezen a ponton nyilván meg kell engednünk a hermeneutikai jóindulathoz intézett kihívást. Derrida nagyon is lehetséges kritikát, ellenvetést fogalmaz meg, ami egy testesebb problémahalmazt rejt magában. Itt több kérdés is fölvetődik: (1) Természetes, hogy a rosszindulat gyanakvást ébreszt, de vajon létezik-e a jóindulattal szemben jogosult gyanú? Derrida kétféle arra világít rá, hogy bizonyos esetekben (2) kételkedhetünk a jóindulat őszinteségében. A jó- és rosszindulat különbsége nem mindig nyilvánvaló, mivel az ember hazudhat is önmagának vagy másoknak. A hazugság ebben az esetben azt jelenti, hogy a jóindulat lehet nem őszinte, valójában tettetés, álca, ami valami mást leplez: pl. a hatalomra törő akaratot. Valami a valóságban nem az, mint aminek látszik. Vajon nem tilzás azonban a derridai dekonstrukció részéről, hogy a gadameri álláspont – amely mindig megértésre törekszik – itt nem egyszerű naivitásként vagy tévedésként jelenik meg, hanem a jóindulat leple bújtorott hatalomra törő akaratként, amely a jóindulat alagját igyekszik magára öltetni? Vajon kárhoztatható-e az, ha – nem őszintén, inkább – csak „technikaként” üzzük a jóindulatot? Nem lényegtelen az sem, vajon el tudjuk-e dönteni, hogy a nem-őszinte jelentése mire utal? Matematikailag a pusztá technikaként üzött jóindulathoz háromféle jelentése is lehetséges: (1) jelentheti egyszerűen a jóra való törekvést (a *conatus*) saját végességünk tudatában, azt, hogy néha kötelességből, s nem belső meggyőződésből szönlünk és cselekszünk jóindulattal, mégis törekszünk a fölünk telhető legjobbra (mert tudjuk, hogy így jó). Más szóval a jóindulat „technikája” értelmezhető a jóindulat begyakorlásának mozzanataként ahhoz hasonlóan, ahogyan pl. Kierkegaard beszél *A keresztény hit iskolájában* a hit begyakorlásáról (*Ejndigung*);⁶³ (2) A „technika” utalhat továbbá érdekből művelt jóindulatra, egy-ajta üzleti fogásra, melynek célja, hogy az ember jót akar magának, viszonzást vár, azt szeretné, ha féle is jóindulattal viszonyulnának. Végül, a Derrida által jelzett kritikából legerősebb hangsúllyal az olvasható ki, hogy létezhet (3) tettett, szimlett jóindulat is, mellyel az ember valami mást pl. a hatalomra törő akarátát rejt el.

István: Hermeneutika és applikáció – destrukció és dekonstrukció (Heidegger, Gadamer, Derrida), In: Nyíró Miklós (szerk.): *Filozófia mint dekonstrukció: Heidegger és Derrida*, Budapest, L'Harmattan 2012, 25–74. o.

⁶³ Kierkegaard, Søren: *Ejndigung im Christentum. Gesammelte Werke und Tachendbücher*, 26. rész, 18. kötet, Ford. Emanuel Hirsch, Simmerath, Grevenberg-Verl. Ruff 2003.

Ebből a szempontból nem lényegtelen, hogy Gadamer az *Igazság és módszer* végén maga is utal arra, hogy a jó, az erény esetében be lehet csapni bennünket. „[A]z emberi erény mintaképeit [...] csak homályosan lehet felismerni, [...] úgyhogy gyakran az erény tisztátalan utánzatainak és látszatfőmáinak az áldozatává válunk.”⁶⁴ Az ebből következő kérdés az, hogy minden esetben fennáll-e a jó kértelenség? A jó, a jóindulat érzékeléséhez hasonlóan eddig bemutatott gadameri elemzései kiegészíthetők itt egy további mozzattal. Természetesen voltak / vannak a 20-21. századi történelemnek olyan szélsőséges szituációi, amelyekben az ember már nem tud(hat)ja, hogy kinek (vagy kinek) hihet. A gadameri hermeneutikában benne rejlik, hogy az értelmező történeti szituációjába való beágyazottsága befolyásolja, döntően meghatározza a megértésváramot. A teljes bizalmatlanság helyzete pl. olyan szituáció, amelyben a megértésváramot világunkban olyan erejűnek látjuk, hogy megértésünk már nem képes a jó és rossz közötti különbséget tenni. Aki egy szer igazán becsapnak, az nem fogja a másik szavait jóindulattal értelmezni, hanem gyanakvó lesz, arra fog ügyelni, vajon nem akarják-e újra becsapni. Azt kutatja, hogy mi rejtőzhet a másik szavaiban és tettei mögött? Vajon a jóindulat tényleg jóindulat? A kimutatott hálát valóban hálát? Az ilyen negatív esetekből azonban látható, hogy valójában nem a jóindulat vált ki gyanakvást, hanem a rossz(jóindulat) valamely korábbi tapasztalata és a megismerésként való fellelem. Gadameri nézőpontból azt mondhatjuk: „Jóindulat kellett volna” – nem létezik, mert a jó önmagában nem ad okot a gyanakvásra.⁶⁵ „Jóindulattal szembeni gyanú” – viszont nagyon is létezhet. Ennek azonban nem a jóindulat az oka, hanem valamely más (pl. traumatikus) tapasztalat. A gyanú azért válhat kontextustalaná és univerzálissá, amely mindenre (még a jóindulatra is) kiterjed, mert a rosszindulat megértésváram voltát nem ismerjük fel. A rossz(jóindulat) látszata ezáltal rávetíthet a valódi jó(jóindulat)ra.

⁶⁴ Hans-Georg Gadamer: *IM*, 333. o.

⁶⁵ Vö. Erdemes megemlíteni Bauer Lilla gondolatébresztő tanulmányát, nézőpontja azért figyelemreméltó, mert egy létező problémára hívja fel a figyelmet, témája a látszólagos jóindulat felismerhetőségének problematikussága. Az írás arra kérdez rá, hogy mit jelent a látszat / a hazugság a jó- és rosszindulat vonatkozásában. Mint írja: „A rosszindulat, úgy tűnik, mindig őszinte... Más szóval, míg a rosszindulat őszintesége többnyire vitán felül áll, addig a jóindulat őszintesége eleve kétséges.” (Bauer Lilla: „Hermeneutikai jóindulat – dekonstruktív gyanú. A jóindulat keltette gyanú”. In: Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna, Maróti Miklós, Olaj Csaba (szerk.): *Szó értelmi egymással? Hermeneutika, tudományok, dialógus*, Budapest: L'Harmattan 2013. 65. o.) Ezzel szemben a jelen tanulmány nézőpontja azért más, mert kérdéskérdésem arra irányul, hogy a valódi jóindulattal kapcsolatban is létezik a téves megértés problémája. A gyanú árryéka nem csupán a látszólagos jóindulatra, hanem a valódi jóindulatra is rávetíthet.

Gadamer alapvetően elismeri a Ricoeur-féle gyanú hermeneutikáját, mivel úgy gondolja, hogy a gyanút nem kell teljesen kizárni a világunkból, létezik jogosult gyanú, csupán arra hívja fel a figyelmet, hogy nem a gyanú a megértésünk normál formája.⁶⁶

A mindennapokban tehát más a helyzet, nagyon is tudunk különbséget tenni, s általában nem kell gyanakodnunk, szeretünk és barátaink a szavakkal és tetteikkel biztosítanak a jóindulatuk felől. Úgy is fogalmazhatunk, hogy jóindulatukat meggyőzően bizonyítják szavaik és tetteik, illetve e kétősszhangja. A szó csak akkor kértelmező, ha tetteink mást mutatnak, és fordítva. Gadamer Derridához intézet válasza: „Und dennoch: *Macht des guten Willens*” címmel arra mutat rá,⁶⁷ hogy a „Hatalomra törő jóakaratt” derridai tézise valamin az „És mégis: a jóakarattal hatalma” gadameri nézőpontja két különböző pozíció. Az előbbi arra utal, hogy a megértés a másság felismerésének veszélyével fenyeget. Az utóbbi viszont arra mutat rá, hogy annak, aki egy vitában vagy bármely helyzetben jóindulattal van irántunk, (s ezt nem csak látszatként, hanem valószínűleg jóindulatként fogjuk fel) a jóindulatának „ahhoz, hogy ne bizonyuljon erőtlennek, kell, hogy legyen valaminek hatalma. De nemcsak kell: ténylegesen van is.”⁶⁸ A gadameri jóindulatban rejlő hatalom innen nézve nem a megértés, a hazugság jele, hanem annak bizonyítéka, hogy a megértés még a jelenkori válságokkal teli világunkban sem tehetetlen. A megértésnek van értelme.

⁶⁶ Gadamer, Hans-Georg: „Text und Interpretation”, *GW* 2, 350. o.

⁶⁷ Gadamer, Hans-Georg: „Und dennoch: Macht des guten Willens”. In: Philippe Forget (szerk.): *Text und Interpretation*, München, Wilhelm Fink Verlag 1984. 59–61. o.

⁶⁸ Fehér M. István: „Szó értelmi egymással. Jegyzetek a Gadamer-Derrida-vitához”, *i.m.*, 48. o.

- (1) Kozák Gyula (2002): A hazugság mindennapi életünkben. Budapest, Balassi Kiadó.
- (2) Csernus I., Kéryós É., Popper P. (2004): Titok, elhallgatás, őszinteség. Bp., Saxum
- (3) Barnes, J. A. (1994): A Pack of Lies. Cambridge, Cambridge University Press.
- (4) Popper Péter (1999): Hazugság nélkül. Budapest, Saxum
- (5) Marin, Gh. (1972): 1001 de fete ale adevarului si minciunii. Iasi, Editura Albatros
- (6) Pszichológiai Lexikon (2002): Budapest, Magyar Könyvtár
- (7) Schiopu, Ursula (coord) (1997): Dictionar de Psihologie. Babel, Bucuresti
- (8) Pölcsmann Balázs (2010): Politika és hazugság: hogyan kell jól csinálni?
- (9) Stöckert Gábor: A hazugságtudató hisz Orbánnak. 2006. szeptember 26.
- (10) Makay József: A román történelem hiányzó ezer éve. Erdélyi Napló, 2013. február 11.
- (11) Ifj. Tompó László: A román történelemhamisítás magaskiskolája: nekik köszönhetjük, hogy megszabadultunk a kommunizmustól. Hunhír.info 2012. július 9.
- (12) Milyen a sikeres hazug? Nátursziget 2008. szeptember 22.
- (13) http://adevarul.ro/cultura/istorie/ce-facem-romania-lucian-boi-minciuna-mitul-fondator-romaniei-modern-1_50f6d4e1dc344dc202414409/index.html
- (14) <http://erdelyi.ma/publicisztika.php>

Laczkó Sándor

Hazugságmisztérium – Előszó5

„De minden hazug az ellenkezőjét mondja annak, amit gondol az ő szívében, s azzal a céllal, hogy becsapjon.”

Vajda Mihály Kit érnek el hamarabb, a hazug embert, vagy a sánta kutyát? 11

Weiss János A hazugság mint politikai rendszer17

Egyed Péter Ígéret, elhárítás, elvárás.

A 'politikai hazugság' kognitív összetevőjei27

Losonczi Alpár A hazugság politikai gazdaságtana (A hazugság elviselhetetlen könnyedsége)41

Balogh László Levente A politikai hazugságról61

Mester Béla Hazudni és igazat mondani szavak nélkül72

Kovács Gábor Az igazság, a politika és valóság szövege – Hannah Arendt a hazugságról82

Pavlovskij Róbert A valótlanság ideológiai valósága a demokratikus értékek védelmében. John Dewey neveléskoncepciója90

„Kutya nehéz, ... úgy hazudni, ha az ember nem öméri az igazságot...”

Gyenge Zoltán Az őszinteség mítosza – Caravaggio Nárciszja99

Gábor György Údvtörténeté hazudott gyűlölet

(Az antiutópiaizmus teológiája)145

Nagyillés János Poetis Mentiri Licet (Plin. Ep. 6, 21, 6) – egy költőnek szabad hazudni. Ifjabb Plinius egy megjegyzésének tanulságai145

Mészáros András „Kényes és kínos 'eredetiségi' kérdés”, avagy plágium a 19. századi magyar filozófia-tanulmányokban159

Pólik József Elvesztett illúziók. A magyar politikai film korszakai173

Horváth Henrietta Festménybe zárt hazugságok, mint a művészeti valóság pillanatképei194

Váraljai Emese Manók, vagy egyesítők?

Fikcionalitás és mikroszkopikus kép kapcsolata a 19. században204

Jász Borbála A hazugság és igazság megközelítésének párhuzamai a Bécsi Kör filozófiájában és Le Corbusier építészeti gondolkodásában212

„Az ember önmaga, mint pusztán morális lény írta ki kötelesség legnagyobb sérelme ... a hazugság. ... A hazugság az emberi méltóság elvetése és szinte megsemmisítése.”

Fehér M. István Hazugság és rosszhiszeműség. Fenomenológia és ideológiai kritika.....	229
Csejtei Dezső – Juhász A. Hazugság és igazság küllői között vergődve ...	269
Frenyó Zoltán A hazugság megítélése Szent Ágoston gondolkodásában.....	284
Hankovszky Tamás Gyilkos a kapuban. Fichte a hazugságról	294
Valastyán Tamás A tropikus fel fogott igazságról és hazugságról.....	304
Lengyel Zsuzsanna Mariann Törés a tapasztalatban (Gadamer és Heidegger) Hazugság és nyelviség hermeneutikai nézőpontból.....	318
Lurcz Zsuzsanna Platon és a <i>pharmakon</i> , avagy túl igazságon és hazugságon? – Derrida Platon patikájában	342
<i>„Nem az igazat mondom, hanem azt, aminek igaznak kellene lennie.”</i>	
Szendt István Csillagot az égről: A hazudás vizsgálat tudományos törekvései.....	359
Vermes Katalin Hazugság, hamiság, rosszhiszeműség: pszichoanalitikus és antipszichoanalitikus alternatívák	379
Bernáth László – Nyárfáti Krisztián Hiba vagy véttség? Önbecsapás és erkölcsi felelősség.....	394
Kissné Novák Éva Önámítás és/vagy hazugság.....	408
Varga Rita Hazugságok a nő identitásban – Egy lehetséges párhuzam Weininger és Beauvoir nőképe között	418
Tánczos Péter A mestertől vaj, a kópé és a hamispénzverő. A szélhámosság filozófiai alakzatai a modernitásban.....	426
Sós Csaba Montaigne paradoxonja	436
<i>„Az igazság ellentéte nem a hazugság, hanem a valótlanosság, míg a hazugság ellentéte az őszinteség, az igazmondás.”</i>	
Ungvári Zrínyi Imre Látszatok a feltárás és elrejtés folyamatában. Az autenticitás antik és modern ideáljai. Platon, Aristoteles, Kant és Husserl.....	447
Veress Károly Hazugságban élni	472
Békés Vera A mese-beszédről a hazugságig – gyermekfilozófiai megközelítésben	493
Garaczi Imre A hazugság igazsága, az igazság hazugsága	502
Molnár László Hazugság-manipuláció. A nukleáris energia esete	512
Földesi Tamás Hazugság és jog	519
Simon-Székelly Attila A történelmi és politikai hazugság lélektana	524